محمد مجدى الجزيرى

أقنعة حسن حنفى بين الاستشراق وعلم الاستغراب

لاشك فى أن كتابات حسن حنفى من التنوع والغزارة ما يجعل منها موضوعا خصبا لدراستها وتحديد منطلقاتها وأهدافها، وفى هذا الصدد يمكن أن نشير إلى بعض الدراسات التى قدمت عنها، خاصة فى عالمنا العربى المعاصر، لنرى إلى أى حد تمكنت من سبر اغوار المجلدات الضخمة التى قدمها حسن حنفى فى ميدأن الفلسفة.

فى مقال للاستاذ محمود امين العالم بعنوان «الفكر العربى المعاصر فى مواجهة التراث والتجديد» تناول حسن حنفى باعتباره صاحب ثورة فى الدراسات الإسلامية من خلال كتابه «التراث والتجديد» ورسالته الجامعية «مناهج التفسير». باعتبار أن مهمة التراث والتجديد عند حسن حنفى هى تحويل الوحى إلى علم شامل يعطى المبادئ العامة التى هى فى الوقت نفسه قوانين التاريخ وحركة المجتمعات، فالوحى هو منطق الوجود(١).

لاحظ الأستاذ محمود أمين العالم، أن الكتاب - (الرسالة من قبل) - يصدر عن فكر يتبنى بوضوح الفلسفة الظاهراتية ويسعى لتطبيقها على مجال معين فى الفكر الإسلامى، وهو أصول الفقه، وكتاب التراث والتجديد على هذا النحو يُعد ثورة فى المجال الفقهى، لا يقف عند حدود التجديد كما فعل محمد عبده ومحاولة تطويع بعض المفاهيم الدينية لاحتياجات العصر، بل هو يرتفع إلى مستوى التغيير الجذرى فى بنية التفكير الفقهى نفسه. ومن هنا قرر محمود العالم أنه أمام فيلسوف إسلامى بحق وليس أمام مجرد مجدد أو مصلح دينى، بل اعتبر محاولة حسن حنفى فى تجديد

التراث اعتزالية جديدة، وإن استبدلت بالعقلانية، الشعورية والقصدية الفينومونولوجية(٢).

لكن مع تقدير محمود امين العالم لهذه المحاولة فإنه لاحظ وجود العديد من التناقضات فى فكر صاحبها، فهو تارة يغلب القلب على العقل وتارة يغلب العقل على القلب، وهو يرفض الماركسية باعتبارها نظرية غريبة خارج تراثنا الخاص، وهو يدعو لتكوين حزب بروليتارى رغم أنه فى حديثه عنه يفتقد الرؤية الطبقية الواضحة، وهو يجعل من الوحى مرتكزه ونقطة انطلاقه وإن كنا نشعر أن المرتكز ونقطة الانطلاق عنده هو الواقع، ويتساءل محمود أمين العالم ما هو الواقع الذى يتخذه حسن حنفى نقطة انطلاق له؟ هل هو الواقع الموضوعى؟ إنه عمليا يتحدث عن واقع موضوعى ملموس رغم تأكيده على دلالته الشعورية، فالتغيير الذى يدعو إليه تغيير موضوعى وإن كان تغييرا كذلك فى البنية الشعورية الذاتية للإنسان. ومرة أخرى يتساءل محمود العالم، كيف يتم التغيير؟ بالتغيير الشعورى يتم التغيير الموضوعى؟ وهنا يجيب فيقول: ولاشك أن حسن حنفى يغلب الجانب الذاتى على الجانب الموضوعى (الذى يتضمن الجانب الذاتى) فى تصويره وتفسيره لقوانين حركة الواقع وحركة الفكر، فهو يرى أن تصورات الناس للكون مصدرها الدين وحده وهو يفهم العلم والايديولوجيا فهما مثاليا خالصا، وهو يتخذ موقفا شوفينيا متعاليا من الفكر الغربى على إطلاقه ومن مفهوم الخصوصية القومية، فضلا عن تفسيره للأفكار السائدة فى الحياة العربية المعاصرة بأنها مجرد رواسب فكرية قديمة موروثة من الكندى و الفارابى و ابن سينا إلى غير ذلك. وهذا تفسير مثالى للأفكار المعاصرة(٣).

وهكذا بدا حسن حنفى عند محمود امين العالم فى نهاية المطاف من أصحاب الفلسفة المثالية، وإن كان هدفه تغيير الواقع الموضوعى.

ويعارض محمود إسماعيل فى مقال له بعنوان «دراسات فى القراءة الايديولوجية للتراث العربى ما أسفرت عنه تحليلات محمود امين العالم لكتاب التراث والتجديد من نتائج، بل يرى أنه فى الوقت الذى ناقش فيه الأستاذ العالم الكتاب مناقشة موضوعية نقدية كشفت عن كثير من سلبياته المنهجية والانتقائية واللاتاريخية.. الخ، عاد فرأى فى الكتاب حسا جدليا وإدراكا موضوعيا بل منهجا علميا عقليا بل استبصارا ورؤية تاريخية(٤).

ويرى محمود إسماعيل أن مشروع حسن حنفى فى انطلاقه من منطلقات تراثية أصولية وفى نظرته للتراث باعتباره تراكما كليا يؤخذ برمته من أجل إحيائه يمكن أن يفسر لنا معالجاته التبريرية الدفاعية عن النصية المالكية والغيبية الثيولوجية والصوفية التهويمية كما أن دفاعه الخطابى المفرغ من «التاريخانية - الاجتماعية» لا يقوى أمام أوليات وبديهيات المنهج العلمى. وإذا كان محمود امين العالم قد رأى فى منهج حسن حنفى ميلا للفينومينولوجية فإن محمود إسماعيل رأى أنه أقرب ما يكون للبنيوية، ويعتقد محمود إسماعيل أن حسن حنفى يعتقد فى تفرده بحس ذاتى - لا مصدر معلوم له - يتجاوز كل النظريات والرؤى والمناهج التى اصطنعها العقل البشرى فى رحلته الطويلة من أجل المعرفة. فهو يرى نفسه العاقلة جزءا من نفس كلية تتلقى الوحى من العناية الإلهية التى

شاءت له أن يناط بتجديد الإسلام وكشف الملمة وتبديد الغمة وغوث الأمة. فقد ألهم علما جديدا..!! مصدره الوحي يفوق علم الشرق والغرب معا. وهو ضحية مرض سيكولوجي نبيل لم يسلم منه كل من أوتي قدرا من الوعي من ذوي الأحاسيس الجياشة والمشاعر المرهفة الذين ابتلوا بمعاصرة مرحلة وندت إبانها كافة المشروعات الواعدة المبشرة. وأكثر ما يخشاه أن يستبد به المرض فيتحول من صوفي متطهر إلى مدع للنبوة[٥]. ويتخذ **محمود إسماعيل** بعد ذلك بعض الأمثلة على تخبطه وتناقضاته وأخطائه الفادحة فيما كتب ويكتب على النحو التالي:

١- في الوقت الذي يصب فيه جام غضبه على الماركسية لم ينس الإشارة بأهمية رؤيتها ومنهجها في تناول التراث.

٢- في الوقت الذي يرفض فيه قصور العقل كأداة للمعرفة ويزكي «الشعور» و«الحدس»، كثيرا ما يسخر مما تحويه كتب التراث من روايات أسطورية حتى لو تعلق الأمر بالعقيدة الإسلامية.. كالنفخ في الصور، والدابة، ويأجوج ومأجوج والتصوير القرآني للجنة والجحيم .. الخ.

٣- في كثير من الأحيان يندد بخطاب القدماء «الحسي» في التهديد وفي الترغيب لكنه لا يتورع عن استخدام ذات الخطاب الإرهابي الزاعق في الجزء الأول من مشروعه «التراث والتجديد» الذي لا يعدو أن يكون «خطبا منبرية».

٤- تخبط مشاعره إزاء علماء الإسلام، فتارة يتحمس للمعتزلة وأخرى للأشاعرة وثالثة للمتصوفة.

٥- إن نتاج **حسن حنفي** الآني تكريس للسلفية وللتيارات المتطرفة منهم بالذات. فكتاباته تتعاطف مع جماعات الإسلام السياسي المتطرفة بتنظيماتها السرية المسلحة، كما يظهر حماسه للحاكمية بمفهومها المتمثل في الحق الإلهي المقدس، وفي الوقت ذاته تصرخ كتاباته بالدعوة للشورى والحرية والعدالة الاجتماعية[٦]. وهكذا بدا حسن حنفي عند **محمود إسماعيل** مشروعا ينطوي على العديد، من التناقضات والأخطاء الفادحة.

ويشارك **فؤاد زكريا** دعاة الرأي بعمق التناقضات في كتابات **حسن حنفي**، ومن هنا يطرح في دراسته «مستقبل الأصولية الإسلامية»: بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور **حسن حنفي** التساؤل التالي:

هل بمقدور قارئ **حسن حنفي** أن يظل محتفظا بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع[٧].

ويأتي كتاب **جورج طرابيشي** «المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي» فيقدم دراسة شاملة بعنوان «حالة تشخيصية ازدواجية العقل في كتابات **حسن حنفي**» وفي هذه الدراسة يحل متناقضات حسن حنفي تحت العناوين التالية:

أ- تناقض في الموقف المنهجي.

ب - تناقض في الموقف من القضايا.

جـ - تناقض في الموقف من الوقائع.

د - تناقض في الموقف من النصوص.

هـ - تناقض في الموقف من الأشخاص[٨].

تعددت وتنوعت الكتابات التى كتبت عن حسن حنفى، ومع اختلاف منطلقاتها لكنها اتفقت فى النهاية حول حقيقة واحدة، وهى عمق التناقضات التى تكشف عنها أعمال حسن حنفى، ولعل التساؤل الذى يفرض وجوده علينا، كيف يمكن أن نعتمد المشروع النهضوى لحسن حنفى وهو ينطوى على مثل هذه التناقضات الحادة الهائلة؟ إن أى مشروع يعنى خطة محددة للعمل تستهدف تحقيق هدف أو أهداف محددة. وإذا كان من الممكن أن نحدد الهدف، فإن المشروع أو الخطة اللازمة لتحقيق الهدف لابد أن تأتى متماسكة منسقة على نحو ما، ولا أعتقد أن خطة مليئة بالخطوات والإجراءات والأفكار المتناقضة المتعارضة يمكن أن تحقق أى هدف حتى لو كان هذا الهدف بسيطا للغاية، وبعيدا عن التناقضات العديدة التى أبرزتها العديد من الدراسات عن حسن حنفى، فإنه يمكن استكشاف تناقضا محوريا بين موقف حسن حنفى من التراث العربى الإسلامى من ناحية، وموقفه من تراث الغرب من ناحية أخرى، بل يمكننى أن أذهب إلى مدى أبعد فأقول إن حسن حنفى فى تعامله مع التراث العربى الإسلامى يبدو لنا أشبه بالمستشرق الذى يرى التراث من منظور فكرى غربى ويحاول بالتالى أن يخضعه لمقولات فكرية هى أساسا نابعة من التراث الغربى، وبالتالى فإن دعوته إلى قيام علم جديد وهو علم الاستغراب مستهدفا به أخذ الحضارة الغربية كموضوع دراسة مستقلة يصعب أن نجد تدعيما لها فى طريقة تعامله مع التراث العربى الإسلامى، حقا أنه يدرأ عن نفسه العديد من الشبهات التى تحول دون قيام «علم الاستغراب» ويتولى بنفسه الرد عليها كقوله «بالرغم من أن علم الاستغراب يعبر عن رغبة الأطراف فى الاستقلال الفكرى والعلمى والحضارى عن المركز إلا أنه سيظل باستمرار دائرا فى فلكه لأنه يستعمل مناهج ويتعامل مع موضوعات كلها نابعة من المركز، فمهما أبدعت الأطراف فإن إبداعها سيظل باستمرار بفضل المركز ومن خلاله، حلقة لا يمكن الخروج منها، وقيداً لا يمكن الفكاك منه، ويرد حسن حنفى على هذا الاعتراض فيقول «والحقيقة أن هذا الاعتراض يمثل نموذج الإحالة المستمرة من الأنا إلى الآخر، وهذا القدر الذى جعل الأطراف باستمرار فى دور التلميذ والمركز فى دور الأستاذ. ومع ذلك يمكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة: لن يتم استقلال الأطراف إلا بالخروج من المركز، ولن يتم الخروج من المركز إلا باستقلال الأطراف. حلقة مفرغة فى البداية ولكن تدريجيا يمكن الانتقال من هذه الدوامة فتكون مركزا ثانيا وثالثا ورابعا.. الخ، حتى تتعدد المراكز وتتنوع مصادر الإبداع. إن الغرض من هذا الاعتراض هو الحط من العزائم أو قلة الثقة بقدرات الأنا، ومزيد من الثقة بعظمة الآخر طبقا لعلاقة مركب النقص بمركب العظمة، ولكن مظاهر التحرر الذاتى عديدة فى تاريخنا المعاصر منذ حركة التحرر الوطنى: إبداعات الجيل فى الحرب والسلام، فى الجيش والمصنع، فى الحقول والصحراء، وإذا كان فى أحد جناحى الذبابة الداء وفى الآخر الدواء كما يروى التراث الشعبى الدينى، فقد يكون ذلك أحد المخارج من هذه الحلقة المفرغة.. وهكذا يكون الخروج عند حسن حنفى معتمدا إلى حد ما على الحكمة القديمة التى جسدها قول أبى نواس: «داونى بالتى كانت هى الداء» أى لا يضيرنا أن نتأثر قليلا أو كثيرا بالفكر الغربى مادامت نوايانا فى نهاية المطاف التحرر منه كلية،

ومن ناحية أخرى يؤمن حسن حنفى بنظرية معرفية متميزة تتيح لنا الخروج من مأزق التبعية للغرب ومحاولة تحجيمه فى الوقت نفسه، وبمقتضى هذه النظرية يذهب إلى القول بأنه مادامت الروح البشرية واحدة والحقائق واحدة.. فما المانع من أن يستعمل الإنسان قوالب حضارية أخرى ليقول بها الشىء نفسه (٩)؟ ولو قبلنا هذه النظرية لجاز لنا أن نتساءل ما حاجتنا إلى تحجيم الغرب مادامت الحقائق واحدة لا تختلف بين شرق وغرب، لاشك أن مثل هذه النظرية - لو قبلناها - تقضى على كل قطيعة يمكن أن تعترضها بين الفكر الغربى والفكر العربى الإسلامى، وبالتالى لا يوجد ما يمنع المرء من استعمال قوالب حضارات أخرى ليقول بها الشىء نفسه طالما أن الحقائق جميعها واحدة فى نهاية الأمر، ولا توجد حقائق شرقية أو غربية، وهنا يقول حسن حنفى «.. ما المانع أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بهاالشئ نفسه.. كما فعلت أنا مع سبينوزا فى «رسالة فى اللاهوت والسياسة» ففى هذا الكتاب اكشف مناهج التنوير فى القرن السابع عشر: إقرار قوانين الطبيعة واطرادها، وأهمية العقل المستقل، وأهمية التقوى الباطنية وليس المظاهر الخارجية، وأهمية أن يعيش الإنسان حرا فى دولة حرة، وأهمية أن حرية الفكر ليست خطرا على التقوى ولا على سلامة الدولة، بل إن القضاء على الحرية هو الخطر المؤكد على التقوى وعلى أمن الدولة، فهل أصبح متأثرا بسبينوزا؟ على العكس»(١٠).

وهكذا ينفى حسن حنفى إمكانية التأثر بأى فيلسوف غربى حتى لو كانت الحقائق بينهما متشابهة. ولعل ذلك يفسر لنا إمكانية توظيف الفكر العربى فى خدمة نهضتنا العربية طالما أن الحقائق واحدة. ووحدة الحقائق لا تتعارض مع ضرورة تمردنا على الغرب. ومن هنا نجده يقدم الطبعة الأولى من كتابه «الفكر الغربى المعاصر» وهو الكتاب الذى يهديه إلى شباب مصر قائلا: يحتوى على دراسات حول أشهر مفكرى الغرب الذين قاموا بدور طليعى فى تحديث مجتمعاتهم كنموذج لنا على التحديث. وفى الوقت نفسه يحاول إعادة كتابة الفكر العربى من منظور لا غربى ويعبر عن الوضع الراهن للأمة العربية. وهكذا لا يوجد أى تعارض بين اتخاذ نماذج التحديث لواقعناالعربى من الفكر الغربى وبين اتخاذ موقف من الفكر الغربى ذاته. ولو حاولنا أن نتعرف على الطابع المشترك بين نماذج التحديث عند حسن حنفى والتى يمكن أن تهدينا فى نهضتنا العربية، لوجدنا أن مايجمع بينها جميعاإنما يتمثل فى وجود رغبة مشتركة واحدة تجاه ضرورة اتخاذ موقف من الدين.

ومن هذا المنطلق نجد حسن حنفى ينتقى موضوعات نماذج التحديث فى ضوء موقفها المشترك من الدين. فهو يكتب فى رسالة فى اللاهوت و السياسة لسبينوزا و يكتب عن القاموس الفلسفى لـ فولتير ويكتب عن الدين فى حدود العقل لـ كانط ويكتب عن محاضرات هيجل فى فلسفة الدين ويكتب عن الدين والرأسمالية عند ماكس فيبر ويكتب عن فينومينولوجيا الدين عند هوسرل ويكتب عن أونامونو والمسيحية المعاصرة(١١) هكذا يبدو حسن حنفى وكأنه يدعونا بصورة أو بأخرى أن نتخذ من مواقف هؤلاء تجاه الدين معيارا ونموذجا لتحديث واقعنا العربى، وليس هذا فحسب، بل يدعونا حسن حنفى صراحة إلى الاحتذاء بالهيجليين اليساريين وفلاسفة التنوير فى دراستهم

الجذرية حول الدين والتي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم. بحيث نترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية ونأخذ بدراسة الدين كعلم إنساني أي كموضوع لعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني وعلم تاريخ الأديان[١٢]. ومن هنا احتل علم النقد التاريخي للكتب المقدسة مكانة مهمة في فكر حسن حنفي بهدف إعادة النظر إلى المصدر الإلهي للكتب المقدسة وتحديد المصدر الإنساني لها مما يؤدي إلى تقويض الأسس التاريخية للاهوت العقائدي التبريري[١٣]. ومن هنا بدت محاولة حسن حنفي الأساسية في تحويل الدين أو الوحي إلى علم شامل يعطي المبادئ العامة التي هي في الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات، ومن هذا المنطلق يرى حسن حنفي ضرورة تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة، بل تحويلها إلى إيديولوجيا تجيب مطالب العصر.

ومن هنا نادى بضرورة تجديد اللغة بأن يرجع الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يفيده ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى الأصلي بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة[١٤]. فلفظ دين قد يكون لفظاً ايديولوجيا أقدر منه على التعبير عن الدين المعنى وهو الإسلام[١٥]. ويمكن أن تستبدل كلمة «قلبي» بكلمة شرعي، وكلمة الإنسان الكامل «بدلاً من كلمة الله» فالإنسان الكامل أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ الله[١٦]. كذلك ينبغي تغيير مادة الثقافة القديمة ونستبدل بها مادة جديدة مناسبة للعصر فمثلا يغلب على الفقه القديم طابع العبادات ولا تأتي المعاملات إلا في الدرجة الثانية. وتجديد الفقه القديم يحدث بإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات[١٧] وإذا كان علم أصول الدين يبدأ من مقدمات إيمانية مثل الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله. فإن مثل هذه المقدمات لا تتناسب عند حسن حنفي مع حاجة العصر، ومن هنا يقول فإذا كان القدماء قد حمدوا الله على الكفاية فإننا نتجه بكل قوانا نحو الناقص ونتوجه إلى مالم يتحقق بعد. اتجاهنا نحو الحاجة أقوى من نزعنا نحو الحمد، والحمد على ما هو موجود فيه رضاء واستكانة، والثورة على ما هو مفقود فيه غضب ومطالبة بحق. حالنا لا يتطلب حمدا ولا ثناء على أحد، بل يقتضي رفضنا واعتراضنا، ومطالبة وثورة، نحن لا نحمد بل نتضجر، ولا نرضى بل نغضب، ولا نثني بل ننقد، ولا نشكر فلا شكر على واجب، بل نثور ونطالب[١٨].

وفي موضوع آخر يقول ثم تنتقل المقدمات الإيمانية من محورها الأول، وهو الله، إلى محورها الثاني، وهو الرسول، وهما المحوران اللذان دار حولها علم أصول الدين في المرحلة العقائدية المتأخرة، وتشرع في الصلاة والتسليم عليه، وفرقة بين الصلاة والعلم، بين الترانيم الدينية والتحليلات العقلية. البحث العلمي ليس صلاة، النظر العقلي ليس دعاء. ويمضي حسن حنفي في رفضه للمقدمات الإيمانيةالتقليدية فيقول وبعدما تبدأ المقدمات الإيمانية التقليدية بالحمد لله والصلاة على رسوله فإنها تشفعهما بالشهادتين، شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله. وفي حقيقة الأمر وطبقا لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بها أو كتابتها، تعني الشهادة على العصر[١٩] وإذا كانت المقدمات الإيمانية التقليدية تبدأ فقط «بسم الله الرحمن الرحيم» فإن حسن حنفي يبدأ «باسم الأمة» فالله والأمة

واجهتان لشيء واحد بنص القرآن فإذا كان الله قد تم الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا في قضيتهم إثباتا للتنزيه فإن حسن حنفي يعلن أنه يدافع عن الأمة التي اعتراها التفتت وأنهكها الضياع وتوالت عليها الهزائم، وانتابها العجز. فإذا دافع القدماء عن الله لأنه كان مظان الخطر والهجوم فإن حسن حنفي يدافع عن الأرض فهي المستهدفة[٢٠] وهكذا تصبح نقطة الانطلاق في علم أصول الدين عند حسن حنفي متمثلة في الثورة بدلا من العقيدة ويصبح كتابه بالتالي عنوانه «من العقيدة إلى الثورة» وبدلا من استعانة القدماء بالله يستعين حسن حنفي بقدرة الإنسان على الفهم والفعل، على النظر والعمل ومن ثم يرى حسن حنفي أن النطق بالشهادتين ليس أول الواجبات على المكلف فذلك هو الوضع في علم أصول الفقه وهذا هو موقف الفقهاء أما في علم أصول الدين فأول الواجبات هو النظر.[٢١] كما أن ليس أول الواجبات هو الإيمان لأن الإيمان وضع داخلي للشعور يقوم على أساس النظر في موضوع الإيمان[٢٢] ومن هنا يعطي حسن حنفي للتأويل كل أهمية وضرورة، فالتأويل كما يراه لا يعني بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي بل هو وضع مفهوم ومعاصر للنص. لأن النص قالب دون مضمون، التأويل هنا ضرورة اجتماعية من أجل تحويل الوحي إلى نظام بتغيير الواقع إلى واقع مثالي.... وأولوية النص على الواقع تعطي الأولوية للتقليد على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر[٢٣] ومن أجل تجديد الحياة في اتجاه مصلحة الجماهير المطحونة المهزومة يرى حسن حنفي أن الابتهال والدعاء والسؤال والشكر. كل ذلك ليس إلا دليلا على وجود قدرة خارجية يستدعيها الإنسان كي تتدخل في فعله وتعينه على الإتيان به بل مجرد موقف إنساني يدل على الانحراف في السلوك، ففي مجتمع مهزوم تكثر مثل هذه الابتهالات والدعاءات لطلب النصر لعجزه عن الإتيان بالنصر بالفعل[٢٤] ومن هنا يصير العلم المطلق كصفة لموجود كامل كما ظهر في التوحيد تشخيص يقوم به الإنسان في حالة الانفعال الشديد الناتج عن الكرب والإحساس بالضياع والهزيمة والوقوع تحت الظلم والاضطهاد، أو نتيجة لشعور بالزهو والانتصار والرغبة في تأكيد السلطة المطلقة على أساس من الشعور بالرهبة والرغبة أمام سلطان مطلق.

فالذات المطلقة عند حسن حنفي من فعل الشعور[٢٥] كما أن المؤله المشخص كما ظهر في التوحيد هو أيضا عند حسن حنفي من خلق الشعور الانفعالي وإسقاط منه ورغبته في تثبيت عواطف التعظيم والإجلال عن طريق التشخيص والتجسيم، وهذه العواطف في رأيه ناشئة عن موقف اجتماعي غير سوي، موقف اضطهاد وتسلط[٢٦] ومشكلة القضاء والقدر بدورها تنشأ نتيجة وضع معكوس تصبح فيه الأهمية للعلم ذاته (علم الله) بدلا من علم الإنسان، هي لا تنشأ عند حسن حنفي إلا نتيجة الإحساس بالضعف أمام العقبات التي يواجهها الإنسان فيشخصها إلى إرادة أقوى منه مضادة له أو إلى مصدر قوة أخذها في صفه يستمد منها قوته ويعوض فيها عجزه. يتعبدها ويتقرب إليها ويتزلف لها ويرضيها إلى حد النفاق ببناء البيوت كما يفعل لأميرة أو لأسرته أو لحبيبته وإذا كان الوحي قد أخبر عن قدرة مطلقة وإرادة شاملة تعم كل شيء كصفة، لكن حسن حنفي يرى أن القدرة ضمن وظيفة التوحيد العامة، وهي

إحساس بأنه فى عالم واحد يشمله قانون واحد. ومهمة الإنسان فى معرفة هذا القانون تحقيق فعله طبقا لمساره. بل إن إرادة الإنسان هى الموجهة للإرادة الشاملة وتنشأ الحركة فى الإرادة بفعل الإنسان الذى يفعل فيها ما يفعله(٢٧) بل إن إثبات قدرة إلهية ليس تعظيما مادامت على حساب قدرة الإنسان(٢٨) وأمور المعاد بدورها عند حسن حنفى تعبير عن عالم بالتمنى عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل فى عالم يحكمه القانون ويسوده العدل وبذلك تظهر فى فترات الاضطهاد ولحظات العجز(٢٩) ومن ثم فإن قسمة الحياة إلى دنيا وآخرة، إلى دينى ودنيوى، إنما تعبر - كما يرى حسن حنفى - عن قصور ثقافى يكشف عن تخلف وكبت وحرمان وتعويض وعجز واستكانة وخور. ولا تعنى الآثار المترتبة على النظر، والنار هى الضرر الناتج عن غياب النظر، والجنة هى آثار الفعل الحميد فى الدنيا والنار هى آثار الفعل القبيح فيها. إن أمور المعاد هى أولا خطأ فى التفسير وتحويل الصور الفنية إلى وقائع مادية، وهى ثانيا خطأ فى الاتجاه وتحويل هذا العالم إلى عالم آخر مما يكشف عن موقف مغترب منحرف معوج متعرج فى الحياة، وهى ثالثا خطأ فى القصد. فليس المقصود منها الحساب الكمى فى النهاية بل توجيه السلوك والتأثير فيه منذ البداية(٣٠) ومن هنا فالخلود عند حسن حنفى يعبر عن رغبة إنسانية خالصة ويعبر عن طموح الإنسان لتجاوز فنائه وحدوثه.. فالخلود فقط لمن حول حياته الزمانية إلى أبدية وليست درجات الخلود خارج هذا العالم فى مراتب اجتماعية ومكاسب مادية ومنازل ودور من أدوار وقصور أو زمان يقصر أو يطول، بل درجات الخلود فى هذا العالم طبقا للأثر الذى يحدث فعل الإنسان فى حياته على الآخرين(٣١).

وفى النهاية يرى حسن حنفى أن الخلود للحضارة والتاريخ والشعب صاحب الحضارة أى أن الخلود عملية يسهم فيها كل الأفراد(٣٢) إذا كان حسن حنفى قد أحال الخلود من بعده العلوى الأخروى إلى بعده الحضارى التاريخى الواقعى الإنسانى، فإنه بالمثل أحال الوحى من حقيقة إيمانية متعالية مفارقة إلى مجرد حقيقة تجريبية، فالوحى عند حسن حنفى تجريبى، بمعنى أنه لا يكون وحيا نهائيا إلا إذا تطابق مع الواقع، فالواقع هو وسيلة تحقيق صدق الوحى، ضيقه أو اتساعه وفى رأى حسن حنفى أن الوحى قديما كان متسعا بالنسبة للواقع، ومن ثم كان يحتاج إلى دفعة خارجية له ثم ترك الواقع لتطوره الطبيعى ومساره التاريخى ثم أصبح الوحى بعد ذلك متحدا مع التطور الطبيعى للواقع. والواقع ليس هو الواقع المصمت الخالص بل هو الواقع التاريخى الذى يشمل البشر وممارسة الشعوب وإرادة الجماعات(٣٣).

ومادام العقل أساس الوحى، ومادامت بديهيات العقل ومسلماته هى ذاتها حقائق الوحى وتصوراته، فإن حسن حنفى انطلاقا من هذه المقدمات يعلن رفضه القاطع لدور المعجزة. فالنبوة طريق لإيصال الوحى، والوحى هو العقل ولاحاجة بالتالى عند حسن حنفى إلى دليل لإثبات النبوة ولصدق النبى إلا اتفاق رسالته مع العقل(٣٤). ومع إيمان حسن حنفى بأن بديهيات العقل هى ذاتها حقائق الوحى. لكن من ناحية أخرى رأى أن الفلسفة هى إعلان استقلال العقل كلية عن

الوحى[٣٥] والذهن البشرى عند حسن حنفى قادر على الوصول إلى حقائق التوحيد والعدل وهما الأصلان العقليان اللذان يتفق عليها جمهور العقلاء، أما السمعيات مثل النبوة والمعاد والأسماء والأحكام والإمامة فهى أمور عملية لا يفكر فيها أحد. وليس المهم عند حسن حنفى إلا مدى تأثير كل منها فى الحياة العملية وسلوك الناس نحو الخير والعدل. فالتوحيد لا يعنى إثبات ذات مشخصة خارج العالم والإنسان بل يعنى وجود الوعى الخالص داخل الإنسان باعتباره ذاتا، ومعرفة أسماء الله ليست معرفة خالصة بل هى معرفة بالأسس النظرية للعمل، وليست المعرفة بأن للعالم صانعا معرفة نظرية خالصة بل هى معرفة موجهة للسلوك العملى فى نطاق مخلوق يمكن تغييره وبناء نظمه، والعقائد هى الأسس النظرية للسلوك، والسلوك هو الممارسات العملية[٣٦] ومن هنا رأى حسن حنفى أنه إذا كان الكفر هو إنكار الوحى فى ذاته فإنه لا يكون إنكارا للفكر على الإطلاق أو للوجدان على الإطلاق، وقد لا يكون حتما عن القول أو نكوصا عن الفعل.

الكفر عند حسن حنفى هو رفض لتصوير معين من تصورات الوحى سواء من حيث التسمية أو من حيث الاتجاه ورفضه التعالى والمفارقة من أجل التحول نحو الواقع ذاته باعتباره مصدرا لكل فكرة. ورفض التعالى يحدث عند حسن حنفى نتيجة لتحليل التعالى تحليلا نفسيا واجتماعيا وليس قبله. الكفر كما يقول حسن حنفى ليس تعصبا أو إيمانا بعقيدة مضادة أو حتى أزمة نفسية بل هو كفر واع بناء على تحليل لتصورات الإنسان عن الألوهية فى لحظات ظهورها فى التاريخ[٣٧].

وهكذا يدعونا حسن حنفى لرد كل شىء إلى أرض الواقع والإنسان والعقل والتاريخ والحضارة، الوحى حقيقة تجريبية، الخلود مجرد نزعة إنسانية خالصة للتاريخ والحضارة وقسمة الحياة إلى دنيا وآخرة، إلى دينى ودنيوى مجرد تعبير عن حالة من الكبت والعجز والتخلف والحرمان. الكفر هو مجرد رفض لتصورات من تصورات الوحى سواء من حيث التسمية أو من حيث الاتجاه، ورفض للتعالى والمفارقة من أجل التحول نحو الواقع ذاته.

ليس ثمة مجال للمفارقة والتعالى عند حسن حنفى، بل كلما زادت المناجاة تعظيما لله زاد الإنسان تحقيرا لنفسه[٣٨]، ويصبح بالتالى من المحال إعادة بناء علم أصول الدين دون اكتشاف للذاتية، العلم المطلق الشامل هو مجرد تشخيص يقوم به الإنسان فى حالة الانفعال الشديد الناتج عن الكرب، والمؤله الشخص عن حسن حنفى كما ظهر فى التوحيد مجرد خلق من الشعور الانفعالى وإسقاط منه ورغبته فى تثبيت عواطف التعظيم والإجلال عن طريق التشخيص والتجسيم، وهكذا يتوجه حسن حنفى بخطابه إلى الإنسان بعيدا عن كل مصدر إلهى علوى مفارق، بل أنه يحيل كل ما هو متعال إلهى إلى أرض الواقع الإنسانى، وبذلك يجرد علم أصول الدين من مضامينه الإيمانية الدينية ويكسبه مضامين ثورية إنسانية، وليست هذه المضامين العصرية الجديدة إلا تدعيما لموقف حسن حنفى القائل بأن النص مجرد قالب دون مضمون، ومن ثم تتبدى ضرورة التأويل من أجل تحويل الوحى إلى نظام تعبير الواقع إلى واقع مثالى، ومن ثم فإن أولوية النص على الواقع تؤدى عند حسن حنفى إلى إعطاء الأولوية للتقليد على التجديد،

والماضى على الحاضر، والتاريخ على العصر، وهكذا يرجع التاريخ إلى الوراء لإنه مازال يعتمد على سلطة الوحى وأمر الكلمة(٣٩).

أعاد **حسن حنفى** بناء علم أصول الدين على أساس إنسانى خالص وهو أساس ثورى جماهيرى، وبقى عليه أن يكمل مشروعه فيعيد بناء علوم الحكمة وعلوم التصوف وعلم أصول الفقه والعلوم العقلية (القرآن الحديث، التفسير، السيرة، الفقه) والعلوم العقلية (العلوم الرياضية والطبيعية) والعلوم الإنسانية (اللغة، الأدب، الجغرافية، التاريخ). ولا شك أن جهود **حسن حنفى** فى إعادة تأسيس التراث من المنطلق الإنسانى الاجتماعى الثورى الجماهيرى جعلنا نتساءل بعد كل هذا ما الذى يمكن أن يتبقى من التراث لو غيرنا مفهومه كلية، وأبقينا عليه كقالب أو شكل مجرد خالص؟ ما الذى يمكن أن يتبقى من علم أصول الدين القديم إذا نحن قرأناه قراءة جديدة تحول بمقتضاها إلى إيديولوجية للشعوب الاسلامية لمواجهة تحديات العصر كالاحتلال القهر، الفقر والتجزئة، التخلف والتغرب؟ ثم ما مدى حاجتنا إلى تقديم مضمون معاصر لعلم أصول الدين إذا كان من الممكن العمل على تحقيق رسالة هذا المضمون واقعيا وعمليا دون حاجة إلى لوى عنق علم أصول الدين واتخاذه مجرد قالب أو هيكل أو شكل؟ هل تستهدف محاولة **حسن حنفى** أن نتعامل مع تراثنا وكأنه مجرد منطق صورى خالص يمكن تحديد مضمونه بأى شىء نريد، وبأى نظرة فلسفية كانت؟!

يقول **حسن حنفى** إذا كان الغرب قد أعطى نموذج النهضة على انقاض التراث فإن المجتمعات غير الأوربية تعطى النموذج الآخر للنهضة على أكتاف التراث. وتكون البشرية أمام نموذجين الانقطاع أو التواصل وإذا كان الغرب قد حقق إبداعه الفكرى الذاتى من هدم التراث فإن الشعوب غير الأوربية تحقق إبداعها الفكرى الذاتى ابتداء من تجديد التراث(٤٠) ومرة أخرى نتساءل إذا كان هدف **حسن حنفى** من تجديد التراث تقديم مضمون جديد معاصر له مع الإبقاء على قالبه التقليدى القديم، فهل نكون بذلك قد جددنا التراث أم هدمناه كلية. هل التراث مجرد قالب أم أنه قالب ومضمون معا، أيا كان موقفنا منه. إن **حسن حنفى** يؤمن بتجذر التراث فى وجدان الشعب، فهو على حد قوله تأكيد للأنا ضد الآخر وإثبات للذات فى مقابل الغير، لكن هل يقرأ **حسن حنفى** هذا التراث بمعزل عن الغير؟، إذا لم يكن **حسن حنفى** قد قرأ **سبينوزا وفويرباخ وهيجل وماركس وهوسرل** هل كان بمقدوره أن يقدم لنا هذه القراءة التى قدمها للتراث؟ عندما يقول **حسن حنفى** إن الله والأمة حقيقة واحدة، وبالتالى فإن علينا أن نبدأ «باسم الأمة بدلا من بسم الله الرحمن الرحيم» ألا يدفعنا هذا إلى نظرة **اسبينوزا** إلى كل من الله والطبيعة باعتبارهما مجرد واجهتين لشىء واحد أو حقيقة واحدة ولا شك أن إعجاب **حسن حنفى** بفكر **اسبينوزا**، هو إعجاب عميق يعترف به ولا يخفيه، هو الذى دفعه إلى ترجمة رسالته فى اللاهوت والسياسة وهى الرسالة التى تبدو إلى حد ما متغلغلة فى قراءته للتراث الإسلامى. والحق أن تقدير **حسن حنفى** له إنما يرجع إلى تطبيقه منهج الشك الديكارتى تطبيقا جذريا فى مجالات استبعدها **ديكارت** من منهجه وهى مجالات الدين الرسمى والكتب المقدسة وتاريخ بنى إسرائيل ومن هنا نجد **حسن**

حنفى يحذو حذو سبينوزا فى تأكيده ضرورة البحث التاريخى للكتب المقدسة(٤١).

وإذا كان فيورباخ قد أكد أن المضمون الإنسانى للدين لا يمكن الحفاظ عليه فى العصر الحاضر إلا بالتخلى عن القالب الدينى الأخروى. ومن ثم فإن تحقيق الدين يتطلب نفيه أى يتحول مذهب الله (اللاهوت) إلى مذهب للإنسان (الانثروبولوجيا)، ولن تبدأ السعادة الأبدية إلا بتحول مملكة السماء إلى جمهورية الأرض.. إذا كان فيورباخ قد رفض كل ما هو متعال وأخروى وأحاله فى نهاية المطاف إلى الواقع الإنسانى فإن حسن حنفى فى قراءته لعلم أصول الدين بدأ بدوره وكأنه يقدم قراءة فويرباخية لكل مضامينه الأخروية المفارقة، فقد أحال الخلود من بُعده العلوى الأخروى إلى بعده الحضارى التاريخى الواقعى، والتوحيد لم يعد يعنى إثبات ذات مشخصة خارج العالم والإنسان، بل أصبح يفيد الوعى الخالص داخل الإنسان باعتباره ذاتا. والكفر أصبح بدوره مجرد رفض للتعالى والمفارقة من أجل التحول نحو الواقع ذاته باعتباره مصدرا لكل فكر، والوحى مجرد نزعة إنسانية خالصة والله هو الأرض والتحرر والتنمية والعدل، ولا مجال فى عالمنا المعاصر عند حسن حنفى لأى لفظ بعيد عنا مثل الله والإسلام والدين والجنة والنار، أما الألفاظ التى نحن فى حاجة إليها فى عصرنا فهى ألفاظ التاريخ والجماهير والأنا والآخر والإنسان والعالم والتقدم والتخلف والإيديولوجيا، ومن ثم فإن التجديد عند حسن حنفى يتطلب فوق ما يتطلب لغة إنسانية تحل محل اللغة الدينية المتعالية المفارقة البعيدة عن روح العصر.

ولا يتنصل حسن حنفى من إعجابه بـ فيورباخ أو إسبينوزا أو بأى فيلسوف آخر تأثر به، على سبيل المثال يقول عن فيورباخ: ويمتاز فيورباخ عن أقرانه بأنه أوقعهم صدى وأكثرهم تحديا مثل اسبينوزا فى القرن السابع عشر و فولتير فى القرن الثامن عشر (وقد يصعب الحديث عن فيورباخ من فيورباخى، وعن الهيجليين الشبان من هيجلى شاب فلذلك ميزة وعيب ميزة اتحاد مع الموضوع وفهمه من الداخل وعيب استحالة التفرق بين العرض والتحليل، وبين فيورباخ الموضوع وفيورباخ الباحث فى عصر يحتاج إلى فيورباخ) ومع ذلك فقد تناولت هذه الدراسة عرض الاغتراب الدينى عند فيورباخ) من خلال تحليل مؤلفه الأساسى «جوهر المسيحية» فالأفكار كلها فيورباخ مسئول عنها وليس للباحث إلا التحليل والشرح والعرض والتأويل..)(٤٢) هكذا يرى حسن حنفى نفسه باعتباره فيورباخيا أصيلا ويرى أن عصرنا فى حاجة إلى فيورباخ، بل يمكنه أن يقول انطلاقا من حاجتنا إلى فيورباخ أن تراثنا العربى الإسلامى كله فى حاجة إلى قراءة جديدة هى فى صميمها قراءة فيورباخية وبالتالى يمكن إعادة قراءة علم أصول الدين وعلوم الحكمة وعلوم التصوف وعلم أصول الفقه والعلوم النقلية والعلوم العقلية والعلوم الإنسانية.. يمكن قراءة كل هذه العلوم قراءة فيورباخية خالصة بمقتضاها تتحول من مذهب الله إلى مذهب الإنسان.

يقول حسن حنفى يحاول فيورباخ إذن الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليل النصوص القديمة وإثبات أن الثيولوجيا ما هى إلا انثربولوجيا مقلوبة وأن ما يظنه اللاهوتى على أنه وصف لله هو فى حقيقة الأمر وصف

للإنسان فاللاهوتي يصف نفسه ظانا أنه يصف الله. ويقوم بعملية خفية وهي تشخيص صفاته الخاصة ثم إخراجها وتثبيتها على آخر، شخص خاص هو الله. يحاول **فيورباخ** أخذ النصوص القديمة عن الله وإعادة تحليلها نفسيا وجوديا ليكشف عن المضمون الإنساني لهذه النصوص ويقوم بعملية تفسير جديد لها. وذلك بإعادة الموقف الماضي على أساس من الموقف الحاضر. وبالتالي يكون **فيورباخ** سابقا على **بولتان** و **هيدجر** وعلم التفسير الحديث في الكشف عن الواقعة الإنسانية الخبية من خلال تحليل النصوص الدينية القديمة. الانثربولوجيا هي سر الثيولوجيا. وتاريخ العقيدة أو تاريخ اللاهوت هو في حد ذاته نقد للعقيدة في اللاهوت لقد كانت الثيولوجيا في تاريخها الطويل انثروبولوجيا. وكان موضوعها وهو الله وصف للواقعة الإنسانية. وبالتالي يكون **هيجل** على حق في مهمته التاريخية في الكشف عن الروح في التاريخ. ولكن ما حاوله القدماء على نحو بعدي - بناء العقيدة في التاريخ - يحاوله **فيورباخ** على نحو قبلي بإرجاع النصوص إلى الواقعة الإنسانية. الثيولوجيا إذن اغتراب للانثرولوجيا. وعالم اللاهوت مغتربا عن عالم الإنسان والتفكير في الله اغتراب الإنسان[٤٣] وهكذا يبدو مؤلف **فيورباخ** «جوهر المسيحية» وكأنه نقطة من نقاط البدء المحورية التي ينطلق منها **حسن حنفي** في تعامله مع التراث العربي الإسلامي، وهي أساسا نقطة بدء غربية شأنها بقية نقاط البدء التي يمكن تعقبها في كتابات **حسن حنفي**.

من حق **حسن حنفي** أن يقدم لنا قراءة جديدة لعلم أصول الدين، ومن حقه أن يقدم لنا مشروعه الحضاري، ولنا أن نتجاوز بعض الشيء عن طموحاته التي لا تقف عند حد معين، طموحات العقل الفردي في تطلعه الأسطوري لأن يحكم قبضته على العقل العربي الكلي عبر رحلته التاريخية ومساره الزمني منذ بداية تشكله إلى تجسداته الآنية وآفاقه المستقبلية، من حقه علينا أن نحترم محاولته، ومن حقنا أيضا أن نعيد النظر فيها. خصوصا إذا كانت مليئة بالتناقضات، وبعيدة عن التوافق والمعقولية فنحن لسنا على استعداد لمواجهة تناقضات الواقع بمشروع حضاري أكثر تناقضا وأقل تماسكا وأدنى معقولية. نحن نبحث عن الحل،ولا نبحث عن المزيد من القلق والحيرة والفوضى. إننا نقبل على المشروع الحضاري لأننا نفترض انه يعيد صياغة الواقع على نحو يتفق مع العقل والمنطق، لكننا متى رأينا أننا أمام مشروع يحتاج هو نفسه إلى إعادة صياغة، فإن الأمر يحتاج إلى وقفة متأنية، ما حاجتنا إليه إذا كان كذلك؟

الحق أن كتابات **حسن حنفي** رغم غزارتها وتنوعها وارتباطها بمشروعه الحضاري تبدو كأنها مجرد تكريس مباشر لكل ما يصدم وعينا ويزيد حيرتنا ويبعدنا عن تلمس الطريق الصحيح لأزمتنا . ولعل ذلك يفسر لنا ما تنطوي عليه من تناقضات حادة في نظر أصحاب الفكر الديني من ناحية وأصحاب الفكر العلماني من ناحية أخرى. فالرجل يقدم نفسه كمفكر إسلامي ورجل فقه وتابع مخلص وتلميذ جاد في مدرسة المجددين العمالقة أمثال **ابن حنبل** و **ابن تيمية** و **الأفغاني** و**رشيد رضا** و **حسن البنا**، وهو يشيد بهم وإن أعلن هجومه على بعض مواطن القصور في محاولاتهم. وهو يهدي مؤلفه الضخم من «العقيدة إلى الثورة» إلى علماء أصول الدين، ويعلن تأييده للثورة الإسلامية الإيرانية ويكتب

عنها ويدافع عن مبادئها، ويؤسس ما يسمى باليسار الإسلامى. ويتعاطف مع جماعات الإسلام السياسى المتطرفة بتنظيماتها المسلحة، وينادى بالتخلى عن أثر النعرات القومية والغربية معلنا أن الأمة الإسلامية واحدة، ودولتها أيضا يجب أن تكون واحدة. كما يرى أن الإسلام هوية قومية وليست الحدود المصطنعة داخل العالم الإسلامى . هى وحدها من صنع الاستعمار، بل أن القومية نفسها فكرة استعمارية. ومن ثم لا مجال للصراع المفتعل بين القومية العربية والقومية الإيرانية.

يستهل حسن حنفى مقاله المسمى «الاغتراب الدينى عند **فيورباخ**» قائلا : «ليس فى هذا المقال ما يمس ديننا الحنيف بل هو دراسة للمسيحية واليهودية والوثنية أى للأديان السابقة على الإسلام وليس لخاتم الأديان. كما أنه دراسة لمقالات علماء الكلام وليس دراسة للدين فى ذاته ويشبه تحريم فقهاء المسلمين لهذا العلم والتحذير منه»(٤٤). ورغم هذا الاستهلال فإن **حسن حنفى** يؤكد مشروعية وصلاحية النظرة الفيورباخية لقراءة التراث الإسلامى من منطلق انثربولوجى خالص. وإذا كان كتاب جوهر المسيحية **لفيورباخ** نافيا، لا متدينا، ملحدا، فلأن الإلحاد عند **حسن حنفى** هو جوهر الدين لأن الدين فى جوهره وليس فى صورته. وصياغاته هو الإنسان. الوجود والإنسان فى إنسانيته وألوهيته، وإن لم يقتنع أحد بذلك فعليه تفنيد حجج **فيورباخ** العقلية وبراهينه التاريخية وتحليلاته النفسية ولا تهم سفسطة القضاة أو رياء المرائين أو العبارات التأملية البراقة أو قواعد اللاهوتيين الضحلة(٤٥).

ولا غرو بعد ذلك إذا تبدى **فيورباخ** عند **حسن حنفى** مبشرا بالإسلام فقد انتهى **فيورباخ** من محاولته لاعادة الدين إلى الموقف الإنسانى، وإعادة ملكوت السماوات إلى ملكوت الأرض وهو ما حاوله الإسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرنا. وكان الفلسفة الغربية كلها منذ الإصلاح الدينى وعصر النهضة وفلسفة التنوير حتى **فيورباخ** والهيجليون الشبان ما هى إلا محاولة للاقتراب من إنسانية الإسلام.

ورفضه للكهنوت والأسرار وتأكيده للعقل والتوحيد(٤٦). فإذا كان هذا صحيحا فأين التعارض إذن بين الشرق والغرب. وما الحاجة إلى دعوة **حسن حنفى** لتأسيس «علم الاستغراب» باعتباره النقيض المباشر لعلم الاستشراق؟! فإذا كان علم الاستشراق - على حد قول **حسن حنفى** - قد وقع فى التحيز المقصود إلى درجة سوء النية الإرادية والأهداف غير المعلنة فإن علم الاستغراب يعبر عن قدرة الأنا باعتبارها شعورا محايدا على رؤية الآخر، وتحويله إلى موضوع(٤٧). يقول **حسن حنفى** «منذ اكثر من قرن ونصف من الزمان نترجم، ونعرض، ونشرح، ونفسر التراث الغربى دون أن نأخذ منه موقفا صريحا واضحا، مازال موقفنا حتى الآن موقف الناقل(٤٨) لاشك أن هذه المقولة تبدو صحيحة إلى حد ما، خصوصا إذا وضعنا فى الاعتبار أن مشروع التراث والتجديد عند **حسن حنفى** قد استمد مقوماته كلها من مصادر الفكر الغربى.. فقد انطلق من **فيورباخ** فى تأكيد المضمون الإنسانى للدين وتأثر **بهوسرل** فى منهجه وتأكيده دور الشعور فى رد العالم إلى الذات ليكتسب المعنى والدلالة وتأثر مشروع اليسار الإسلامى بـ **ماركس** فى محاولة تأكيد التوافق والتعايش بين

الماركسية والإسلام. ويأتى تأثير هيجل تتويجا لفكر **حسن حنفى** فى تأكيد أن التناقض حقيقة الوجود والواقع والتاريخ، لكن إذا كان الروح المطلق عند **هيجل** قد توحدت فيه كل التناقضات، فإن ذات **حسن حنفى** وحدها تبدو كأنها كفيلة برفع كل تناقض. ويضيق بنا المجال لو حاولنا تتبع المصادر الفكرية الغربية التى بمقتضاها أعاد قراءة وصياغة التراث الإسلامى. وعلى الرغم من ذلك، يأتى **حسن حنفى** ويدعى أن مشروع «التراث والتجديد» يمثل الحركة الإسلامية المعاصرة وريثة الإصلاح الدينى القديم من **الأفغانى** إلى **محمد عبده** إلى **رشيد رضا** إلى **حسن البنا** إلى **سيد قطب** إلى **حسن حنفى**(٤٩).

ولنا بعد ذلك أن نتساءل هل تتفق دعوة **حسن حنفى** إلى قيام علم الاستغراب مع قراءة التراث الإسلامى قراءة غربية؟ ألم يكن **حسن حنفى** مستشرقا على نحو ما وهو يقدم حلمه الكبير بقيام أمة إسلامية واحدة قادرة على مواجهة القوى العظمى؟ وهكذا يتبدى البعد الإسلامى فى كتابات **حسن حنفى** فى صورة حلم إسلامى غامض أو يوتوبيا بعيدة عن الواقع نتوجه إليها.

فى كتابات **حسن حنفى** تبدو رغبة ملحة فى إرضاء كل الأطراف المتنافرة والمتصارعة على الساحة الفكرية، ومن ثم تتعدد الأقنعة التى تتخذها، فهى تارة سلفية وتارة ليبرالية وتارة ماركسية. تتلون كتاباته بكل الألوان لتدفعك فى النهاية إلى التساؤل أين فكر **حسن حنفى** من كل هذه الكتابات؟ تبحث عن **حسن حنفى** فلا تجده، وإنما تجد مجرد سفير أو مندوب للفكر الغربى فى ساحة الفكر الإسلامى!

هوامش الدراسة :

(١) محمود أمين العالم . الوعى والوعى الزائف فى الفكر المعاصر. دار الثقافة الجديدة ص ٧٧. ٧٨.

(٢) المرجع السابق ص ٧٨.

(٣) المرجع السابق ص ٧٩.

(٤) د. محمود إسماعيل. دراسات فى القراءة الايديولوجية للتراث العربية مجلة أدب ونقد نوفمبر ١٩٨٧. ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٥) المرجع السابق. ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٦) د. فؤاد زكريا. مستقبل الأصولية الإسلامية . بحث نقدى فى دراسة للدكتور حسن حنفى. مجلة الفكر. العدد ٤ ديسمبر ١٩٨٤ ص ١٧.

(٧) جورج طرابيشى. المثقفون العرب والتراث . التحليل النفسى لعصاب جماعى دار رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩١. ص ١٠٦.

(٨) د. حسن حنفى. مقدمة فى علم الاستغراب. الدار الفنية للنشر والتوزيع ١٩٩١ ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٩) د. حسن حنفى. شؤون عربية مايو ١٩٨٢. ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(١٠) المرجع السابق.

(١١) المرجع السابق

(١١) د. حسن حنفى. قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر. دار التنوير ١٩٨٢ مقدمة الطبعة الأولى.

(١٢) المرجع السابق ص ٢٧.

(١٣) لسنج . تربية الجنس البشرى ترجمة وتقديم د. حسن حنفى دار التنوير بيروت ١٩٨١ ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(١٤) د. حسن حنفى . التراث والتجديد. المركز العربى للبحث. القاهرة ١٩٨٠ ص ١٢٤.

(١٥) المرجع السابق ص ١٣١.

(١٦) المرجع السابق ص ١٤١.

(١٧) المرجع السابق ص ١٥٦.

(١٨) د. حسن حنفى. من العقيدة إلى الثورة المجلد الأول المقدمات النظرية ص ١١.

(١٩) المرجع السابق ص ١٣.

(٢٠) المرجع السابق ص ٢٠ ـ٢١.

(٢١) المرجع السابق ص ٣٥٠.

(٢٢) المرجع السابق ص ٣٥١.

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٢٤) د. حسن حنفى. من العقيدة إلى الثورة المجلد الثالث العدل . ص ١٩٥.

(٢٥) المرجع السابق ص ١٦٣.

(٢٦) المرجع السابق ص ١٦٥.

(٢٧) المرجع السابق ص ٣٧٣.

(٢٨) د. حسن حنفى. من العقيدة إلى الثورة المجلد الرابع النبرة المعاد ص ٦٥.

(٢٩) المرجع السابق ص ٦٠٠.

(٣٠) المرجع السابق ص ٦٠٦.

(٣١) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣٣) المرجع السابق ص ١٣٢.

(٣٤) المرجع السابق ص ١٦٥.

(٣٥) د. حسن حنفى فى الفكر الغربى المعاصر دار التنوير ١٩٨٢ ص ٢٣١.

(٣٦) د. حسن حنفى من العقيدة إلى الثورة. المجلد الخامس الامامة والعمل. ص ٢٠ ـ ٢١.

(٣٧) المرجع السابق . ص ٢٩.

(٣٨) المرجع السابق ص ٦٥٢.

(٣٩) د. حسن حنفى من العقيدة إلى الثورة. المجلد الأول المقدمات النظرية ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٤٠) د. حسن حنفى . دراسات فلسفية مكتبة الأنجلو المصرية ص ٥١.

(٤١) د. حسن حنفى. فى الفكر الغربى المعاصر ص ٥٩.

(٤٢) د. حسن حنفى. دراسات فلسفية . ص ٤٠٣.

(٤٣) المرجع السابق ص ٤٠٧.

(٤٤) المرجع السابق ص ٤٠٠.

(٤٥) المرجع السابق ص ٤١٠.

(٤٦) المرجع السابق ص ٤٤٥.

(٤٧) د. حسن حنفى مقدمة فى علم الاستغراب ص ٣٢.

(٤٨) المرجع السابق ص ٧١.

(٤٩) د. حسن حنفى من العقيدة إلى الثورة المجلد الأول ص ٤٩.